

UDK 17:316.323.3  
Izvorni znanstveni rad

# Etičko opravdanje Rimskog Imperija

**Igor Mikecin**

*Institut za društvena istraživanja u Zagrebu, Zagreb, Hrvatska*

**SAŽETAK** Helenistička učenja nastaju u svezi s povijesnom propašću polisa i uspostavom najprije Helenističkoga, a potom i Rimskog Carstva. Ta sveza se očituje i u tome što srednja stoa etički opravdava rimski imperij. Svjetska je vladavina Rimljana, prema stoicima, opravdana utoliko što se etički nerazvijeni narodi pokoravaju Rimljanima kao etički nadmoćnima, te se tako etički usavršavaju. Istinska zajednica za stoike nije više *polis* nego *kosmopolis*. Glavni predstavnici srednje stoe Panaitije i Poseidonije smatraju da Rim ima povijesno poslanje da, kroz svoju svjetsku vladavinu, ozbilji misao bitne jednakosti među ljudima i potvrdi vrijednost pojedinca kao osobe. Stoici u Rimu vide onu povijesnu snagu koja u svijetu može ozbiljiti stoički *kosmopolis*. Tako se pitanje etičkog opravdanja Rimskog Imperija postavlja u okviru pitanja istinske zajednice kao zajednice etički usavršenih pojedinaca. Iako stoici odbacuju Aristotelovo učenje o opravdanosti ropstva, te ljude razlikuju prvenstveno prema njihovoj umnosti, u svojem se opravdanju Imperija načelno služe istim načinom obrazlaganja kao i Aristotel. Ciceron je u svojim djelima *De re publica* i *De officiis* prenio temeljne helenističke misli, a nova rimska stoa (Seneca, Marco Aurelije) preuzela je i dalje razvila stoičko učenje. Takvo se opravdanje Imperija zatim nalazi i u rimskih historiografa Livija i Tacita.

**Ključne riječi:** svjetska povijest, helenizam, Rimski Imperij, pravo, zajednica, pojedinac, osoba.

*Primljeno:* 14. lipnja 2003.

*Prihvaćeno:* 24. srpnja 2003.

## 1. Nastanak helenističkog načina mišljenja i propast *polisa*

Povijest mišljenja ne razvija se odvojeno od svjetske povijesti. U svojem unutar-njem ustrojstvu i svojoj povijesnoj mijeni mišljenje ne podliježe nekoj natpovijesnoj zakonitosti. Ali ono nije niti odraz stvarnosti svijeta. Smisao se mišljenja ne da dosegnuti polazeći od svjetskopovijesnog zbivanja, nego jedino u ponovnom susretu s njegovim epohalnim djelom. Iz izmijenjenoga odnosa prema samom iskonu povijesti, mišljenje otvara pojedinu povijesnu epohu i njoj pripadni svijet. Svojim različitim horizontom, mišljenje tijekom povijesti omeđuje bitan prostor ukupnoga svjetskog zbivanja pojedine epohe. Svjetska povijest, koja se u slijedu svojih epoha očituje ponajprije kao politička povijest, jest *svjetsko* ozbiljenje povijesno vladajućeg načina mišljenja. Samo djelo toga načina mišljenja nema nepo-

sredan utjecaj na svjetsku povijest, no ona je u njemu svagda sabrana u svojim bitnim odnosima.

Nastanak mišljenja helenističke epohe u IV. stoljeću prije Krista u svezi je sa svjetsko-povijesnom propašću *polisa* i uspostavom najprije Helenističkog Carstva nakon osvajačkog pohoda Aleksandra Makedonskog, a zatim i Rimskog Imperija nakon Drugoga punskog rata.<sup>1</sup> Pod vladavinom dijadoha *polis* je izgubio svoj značaj kao samostalna politička zajednica i, uopće, kao način ustroja zajednice. Još od arhajskog doba *polis* se razvio kao Grcima svojstven oblik zajednice. Njegova bitna obilježja bila su unutarnja i vanjska neovisnost i samouprava. Punopravni građani *polisa* (*politai*) samostalno su donosili vlastite zakone (*autonomia*) i razvili posebne političke ustanove. *Polis* je prije svega određen kao zajednica građana (*koinonia ton politon*), a ne prema njegovim zemljopisnim granicama. To se očituje i u uobičajenom označavanju nekog *polisa* po njegovim građanima, a ne po području koje zauzima.<sup>2</sup> *Polis* je bio takvog opsega da su se svi punopravni građani ravnopravno smjenjivali u obnašanju vlasti (*archontes*), zajednički donoseći odluke na skupštinama (*ekklesia*). U novouspostavljenim prostranim helenističkim kraljevstvima, kojima se upravljalo iz jednog središta, politički su odnosi bili nesagledivi za pojedinačnog građanina. Mogućnost njegova utjecaja na politička zbivanja bila je sve manja, tako da on sebe više nije shvaćao sastavnim dijelom političke zajednice na koju, svojim djelovanjem, može utjecati. Tako se on više nije mogao poistovjetiti s novonastalom državom, nego se iz javnog života povlačio u sebe.

Već prije nasrtaja makedonskih i rimskih osvajača oslabjelo je zajedništvo među Grcima i *polis* se, kao oblik zajedničkog života, urušio u sebi samome, što potvrđuje Peloponeski rat. *Polis* je najprije iznutra postao neotporan i podložan vanjskim razaranjima koja su njegovu propast samo dovršila. Iako *polis* kao oblik zajednice nije nestao s izmjenom grčkog svijeta, njegove su ovlasti bitno ograničene jer on je otada podvrgnut središnjoj vlasti kralja.<sup>3</sup>

Tako se pokazuje da propast *polisa* nije uzrok nastanku helenističkog načina mišljenja, nego da je, obratno, pojava novoga povijesnog mišljenja helenističke epohe, utemeljujući rimsko-helenistički svijet, omogućila propast *polisa*. U tom mišljenju, koje je sabrano i izneseno na vidjelo u djelima glavnih helenističkih škola - stoika, epikurovaca, skeptika, peripatetika, novoakademika, sokratovaca i drugih, na nov je način mišljena bit čovjeka, a na temelju toga mišljen je i odnos pojedinca i zajednice.

<sup>1</sup> Prva djela helenističkog mišljenja pojavljuju se već i prije nastanka samih helenističkih škola na prijelazu iz IV. u III. stoljeće prije Krista, i to u sokratovaca, prvenstveno u Kirenjana i Kinika.

<sup>2</sup> Usp. Aristotel, *Politika*, 1326a5-b25.

<sup>3</sup> U svojem izmijenjenom obliku *polis* je postojao još i u Rimskom Carstvu, dobivši kao *colonia* ili *municipium* stanovitu neovisnost. Tek je s uspostavom principata *polis* potpuno izgubio neovisnost, te je zadržao samo ograničeno gospodarsko, upravno i prometno značenje.

Što je, dakle, to po čemu helenističko mišljenje otvara novu epohu svjetske povijesti? U čemu se zapravo sastoji promjena u biti mišljenja u odnosu na prethodno klasično razdoblje Grčke? Čime je to mišljenje omogućilo izmjenu svijeta, osobito prijelaz iz helenskog *polisa* u helenistički *kosmopolis*, tj. Rimski *imperium*? Razmotrimo to na stoičkom shvaćanju političke zajednice.

## 2. Stoički *kosmopolis* i istinski bitak čovjeka kao pojedinca

U središtu zanimanja stoičkoga, kao i svih ostalih helenističkih učenja, nalazi se čovjek kao umno biće kroz čiju umnost se božanski um (*logos*), koji je prisutan u svemu što jest, ozbiljuje u svijetu. Čovjek je pritom mišljen prije svega kao pojedinac. Mišljenje kao bit upojedinjenog čovjeka je pounutreno, odnosi se najprije prema samom sebi, a odnos spram drugome izvodi se iz toga samoodnosa. Pounutrenje mišljenja je posljedica upojedinjenja bitka čovjeka. Odlučujuća promjena koja je u temelju nove epohe jest to upojedinjenje. Povlačeći se u svoju unutrašnjost, mišljenje se odvaja i suprotstavlja onom vanjskom.

U odnosu pojedinca i zajednice to se onda očituje tako da smisao ljudskog bitka nije više pripadnost istinskoj zajednici, nego istinski samodostatan bitak (*autarkeia*). Bitak pojedinca postao je zamisliv izvan zajednice. Istinska je zajednica pak jedino ona koju čine samodostatni pojedinci. Tako je svrha zajednice u pojedinu, u njegovu istinskom bitku. Budući da se istina ljudskog bitka sastoji u unutrašnjem stanju pojedinca, istinska je zajednica ona koja svojim vanjskim stanjem ne iziskuje povučenost pojedinca u njegovu unutrašnjost. Zato stoici razmatraju zajednicu samo u okviru pitanja o samodostatnosti pojedinca.<sup>4</sup>

Još je za Aristotela čovjek političko biće, a istinski bitak pojedinca moguć je samo u sklopu zajednice.<sup>5</sup> U klasično doba Grčke čovjek je promatran uvijek kao biće zajednice, a u helenizmu samo još u svezi s njom, ali ne i u ovisnosti o njoj. Štoviše, pojedinac se otkriva kao ono nasuprot zajednici prvotnije.

<sup>4</sup> Za razliku od stoika, Platon određuje ono političko, tj. ono što se tiče polisa (*ta politika*) kao ono zajedničko (*ta koina*) (*Epist.* 7, 325c6; 325e1-2). »Političko« kao pridjev označuje prema tome ono javno i zajedničko u razlici prema osobnom i zasebnom (*ta idia*), na primjer pravednost u *polisu* u suprotnosti spram pravednosti pojedinog građanina (*ta te politika kai ta ton idioton*, 326a6; usp. *Pol.* 443e4; 497a5). Čovjek u svojoj biti nije zaseban, nego je političan. Njemu je svojstvena politička vrlina (*politike arete*) koja mu omogućuje subitak u *polisu*. *Politeuesthai* znači sudjelovati u političkim stvarima, ali ujedno znači i naprosto biti, jer je biti čovjek i biti politički jedno te isto.

<sup>5</sup> Pojam političkoga valja pritom shvatiti u strogo grčkom smislu onoga što pripada *polisu*. Aristotel određuje čovjeka kao živo biće koje je po naravi upućeno na život u *polisu* (*anthropos physei politikon zoon*, *Pol.* 1253a2). Samo u *polisu* čovjek može postići svoju svrhu (*telos*). Ta svrha je ono ljudski dobro (*tandropinon agathon*). Kao ono dobro za čovjeka Aristotel određuje *eudaimoniu*. Ona je stanje koje je radi sebe samoga i nije sredstvo za neku drugu svrhu, te je u tom smislu samodostatna (*autarkes*). Odatle čovjek ne živi u *polisu* samo radi života kao takvoga, nego i radi dobra života (*eu zen*).



U helenističkoj raščlambi filozofije na etiku, logiku i fiziku, etika, obuhvaćajući i ono političko, postaje prava svrha filozofije.<sup>6</sup> Temeljni etički pojam od kojega helenisti polaze jest *eudaimonia*, što nije drugo nego istinski bitak čovjeka kao pojedinca. Ona je najviša svrha ljudskog života kojoj su podređene sve ostale svrhe. Helenistička se *eudaimonia* odnosi prije svega na unutarnje stanje biti čovjeka.

Vrlina (*arete*) se postiže radi nje same. U samoj se vrlini već neposredno ispunjava *eudaimonia*. Vrlina nije drugo nego ispravno mišljenje, tj. bitak u skladu s umom. Istinska samodostatnost neovisna je o onom izvanjskom na što ne može utjecati. Ono istinski vrijedno je u unutrašnjosti čovjeka, a *eudaimonia* nije ni o čemu ovisna, osim o samom mišljenju.<sup>7</sup> To stanje unutarnjeg mira stoici nazivaju *apatheia*, jer se u njemu nagon pokorava umu i ne pretvara se u *pathos* (afekt). Potreba za onim vanjskim ograničena je time što je zadovoljiva, te da njezino zadovoljenje ne ovisi o vanjskim okolnostima.

Stoici utemeljuju vrlinu u određenju čovjeka kao bića koje ima *logos*. *Eudaimonia* je pojedinačno, unutarnje stanje čovjeka. Razlika među ljudima je u stoika prevladana kroz istovjetnost vrline i pounutrene *eudaimonie*. Put do *eudaimonie* je za svakoga čovjeka uvijek isti, i ona je svakom čovjeku u biti dostižna.

U stoika je odnos pojedinca prema zajednici, njezino pravno i državno ustrojstvo, sastavni dio etike. Ali budući da polaze od pojedinca, zahtjev za pravednom zajednicom opravdavaju na temelju učenja o samosvojnosti (*oikeiosis*) (Forschner, 1981.: 183). Iz težnje (*horme*) za samosvojnošću proizlazi i pravedan odnos spram drugih koji imaju istu težnju. Odatle stoici zastupaju naravno pravo, budući da pravni odnosi počivaju na naravnoj težnji. Čovjek je po naravi biće zajed-

<sup>6</sup> U Platona je, nasuprot tome, razmatranje političkoga uklopljeno u cjelinu filozofije. Tako njegova *Politeia* nije tek etičko-političko djelo nego, prije svega, djelo filozofije kao nedjeljive cjeline. Aristotel je pak podijelio filozofiju kao znanost u različite međusobno iznutra povezane dijelove. Temeljno razlikovanje znanosti bilo je ono na teoretsku i praktičku znanost. Unutar praktičke znanosti politička znanost (*politike episteme*) ima različito značenje. Ona određuje ili praktičku znanost uopće ili samo jedan njezin dio koji se tiče politika za razliku od etike i ekonomike. Budući da se svrha čovjekova bitka može ispuniti samo u *polisu*, politička znanost (*politike*) u najširem smislu naziva se i filozofijom o onome što pripada čovjeku (*he peri ta andropeia philosophia*, 1181b15). Stoici pak, u trostrukoj raščlambi filozofije, ono političko podvode isključivo pod etiku.

<sup>7</sup> Dobar život, kao svrha čovjekova bitka, prema Aristotelu se ozbiljuje ispravnim činjenjem (*praksis*), koje se razlikuje od svake vrste proizvodnje (*poiesis*), koja ima svrhu u onome što se proizvodi, čija je svrha, dakle, izvan nje same. U praksi se sredstvo i svrha ujedinjuju, budući da je cilj dobro činjenje (*to eu prattein*) samo, udjelovljivanje duše u skladu s vrlinom (*psyches energeia kat' areten*, Pol. 1095a19).

Nasuprot Platonovu shvaćanju vrline, Aristotel naglašava da svrha, o kojoj se radi u politici, nije spoznaja nego djelovanje (*ou gnosis alla praksis*, 1095a5), dobro koje čovjek stječe djelovanjem u skladu s vrlinom. Stoga nije riječ o spoznaji vrline, nego o udjelovljenju vrline.

nice. Kao umno biće određen je za život u zajednici, ali istina njegova bitka nije ovisna o zajednici. Ona samo pridonosi održanju vrline pojedinca. Bitak u skladu s *logosom*, koji je zajednički svim ljudima, za stoike ne isključuje i subitak s drugima. Još Chrysipp određuje čovjeka kao biće koje je po naravi političko (*ho physei politikon zoon*) (*Stoicorum veterum fragmenta*, III, fr. 314). No kako je stoa nastala u epohi propasti polisa i širenja Rimskog Imperija, on zajednicu ljudi više ne misli kao *polis*, nego kao cijelo čovječanstvo (*megalopolis*). To da stoička etika nadilazi *polis*, izražava se i u određenju čovjeka ne samo kao *zoon politikon* već i kao *zoon koinonikon* (*Stoicorum veterum fragmenta*, III, fr. 686). Prema tome, pojedinac nije tek građanin *polisa*, nego je građanin *kosmopolisa* svjetske zajednice, koju čine sva umna bića.<sup>8</sup> Čovjek pripada toj zajednici na temelju svoje umnosti (*logos*). S obzirom na posjedovanje uma, nema bitne razlike između Helena i barbara, muškaraca i žena, slobodnih i robova, nego je jedina razlika u razvijenosti uma.<sup>9</sup> *Kosmopolis* je prije svega zajednica uma, a njezino političko ozbiljenje pretpostavlja jednakost svih ljudi u vrlini.

Da nasuprot tome naravnome, ali politički neozbiljenom *kosmopolisu*, postoji mnoštvo različitih država, stoici objašnjavaju iz umne nesavršenosti ljudi kojima nedostaje uvid u izjednačenost (*adiaphoria*) svega vanjskoga u odnosu na vlastitu unutrašnjost. Njima nije dovoljno naravno pravo, nego samovoljno uspostavlja ju zakone radi zajedničke koristi. Postavljeni zakoni su stoga dodaci (*prosthekai*) jedinstvenom naravnom zakonu. Oni moraju nestati kada se svi pojedinci etički usavrše. Stoga je za stoike svako pojedino političko uređenje nedostatno u odnosu na *kosmopolis*.

Za razliku od stare stoe, koja je ozbiljenje *kosmopolisa* shvaćala posljedicom umnog usavršenja pojedinaca, srednja stoa prepoznaje u Rimskom Carstvu onu povijesnu snagu koja postupno, napredujući, može izvršiti svjetsku uspostavu *kosmopolisa*. Pitanje etičkog opravdanja Rimskog Imperija postavlja se u okviru pitanja istinske zajednice. To se pitanje opet postavlja posebno s obzirom na odnos pojedinca i zajednice. Stoike prije svega zanima kako treba biti ustrojena zajednica u kojoj bi pojedinac mogao istinski živjeti i ujedno pripadati zajednici. Budući da je istinska zajednica isto što i pravedna zajednica, te da sreća kako zajednice tako i pojedinca počiva na vrlini pravednosti, postavlja se pitanje što je pravednost. Iz toga slijedi i pitanje u kakvu su odnosu pravednost i pravo koje vlada u istinskoj zajednici, je li ono po naravi ili po sporazumu. Budući da istinska zajednica može biti samo zajednica istinskih pojedinaca, to je zajednica pojedinaca koji su stekli vrlinu pravednosti. Ona nije više *polis* u kojemu vladaju razlike slobodnih i robova, što znači moralno usavršenih i nesavršenih, nego je to *kosmopolis*, a Rimski je Imperij, ukoliko moralno uzdiže pokorene narode, političko ozbiljenje stoičkog *kosmopolisa*.

<sup>8</sup> Riječ *kosmopolis* je vjerojatno stvorio Diogen iz Sinope.

<sup>9</sup> Usp. *Stoicorum veterum fragmenta* (Leipzig 1964., I 197; III 308-366).

### 3. Opravdanje Rimskog Imperija u srednjoj stoi

Helenistički je način mišljenja, osobito stoički, ujedno i rimski način mišljenja, tj. Rimljani su preuzeli stoička učenja preko srednje stoe i doveli ih do njihova dovršenja u novoj stoi. Izuzmemo li Polybija,<sup>10</sup> po prvi se put u helenističkom mišljenju svojevršno etičko opravdanje Rimskog Imperija pojavljuje u novoakademika Karneada, koji u tu svrhu primjenjuje sofističko učenje o pravu koje je oprečno stoičkom učenju o naravnom pravu.<sup>11</sup> Prema tom shvaćanju ne postoji pravo po naravi (*natura*). Pravo je postavljeno zakonima i određeno je prema koristi (*utilitas*). Ono se razlikuje u različitim narodima, a i u istom narodu se tijekom vremena mijenja prema stupnju njegova obrazovanja. Pod pretpostavkom naravnog prava, svaka je korist nepravedna. Kada bi rimski narod (*populus Romanus*), koji vlada cijelim svijetom (*orbis terrae*), bio pravedan u smislu naravnog prava (*ius naturale*), morao bi odustati od svoje vlasti i koristi koja iz nje proizlazi.<sup>12</sup>

Pravo, dakle, prema Karneadovu govoru nije ni po naravi, nego nastaje iz potrebe slabih da se zaštite od jačih. Pravednosti zajednice (*iustitia*) suprotstavlja se mudrost upravljanja zajednicom (*sapientia*). Upravo na temelju tako shvaćene mudrosti, a ne pravednosti, rimska je država stekla svoju korist. Naravna pravednost (*naturalis iustitia*), ovdje tako nazvana u opreci spram državnoj pravednosti (*civilis iustitia*), suprotstavljena je mudrosti na kojoj počiva korist rimske države (Voelke, 1982.: 273).<sup>13</sup>

Rani sofisti, a potom i Epikur, drže da nema onoga pravednog po naravi (*physei dykaion*) na čemu bi se temeljili pojedinačni zakoni države ili što bi njima bilo suprotstavljeno. Prema sofistima, podrijetlo prava je u sporazumu (*ksyntheke*) iz-

<sup>10</sup> Usp. Polybije, *Historiae*, I 63-64, gdje je riječ o velikodušnosti (*megalopsychia*) i časti (*philothimia*) Rimljana kao uzrocima njihove prevlasti. No već se u V. stoljeću, povodom širenja atičkog saveza, kod Thukydida susreću razmatranja o pravednosti ratovanja na temelju koristi (*ksympheron*) jačega.

<sup>11</sup> Karnead, tadašnji predstojnik Nove Akademije, godine 156./155. prije Krista, kao član atenskog izaslanstva, održao je u Rimu dva govora o pravednosti, skeptički pokazujući da o istome može s jednako valjanim razlozima zastupati međusobno suprotstavljene nazore, govoreći u svojem prvom govoru u prilog pravednosti, a u drugom govoru protiv pravednosti. Drugi je Karneadov govor izložen u nepotpuno sačuvanoj trećoj knjizi Ciceronova djela *De re publica* (Ciceron, *De rep.* III, 21). Na temelju toga teksta i još uz pomoć Laktantijeva svjedočanstva (*Inst. div.* V 16, 2-4; VI 6, 19 i 23), o istom se govoru mogu razabrati osnovne Karneadove misli. Protiv Karneada Ciceron govori u *De rep.* III, 24 i 28.

<sup>12</sup> Usp. Ciceron, *De rep.* III, 23, 24, 28, 31.

<sup>13</sup> To su u osnovi iste misli koje o pravednosti iznosi Thrasymach u Platonovoj *Politeji* I, 336c. Na Thrasymachove tvrdnje protiv pravednosti Platon odgovara zatim i u IX. knjizi. Da je pozitivno pravo izumljeno od slabih i za njihovu korist, a protiv pohlepe (*pleoneksia*) jakih, tvrdi već Kalliklo u *Gorgiji*, 483b-c.

Karnead ne dijeli sofističko shvaćanje, već ga samo koristi u okviru novoakademijske skepse.



među jakih i slabih, koji je sklopljen u korist slabih.<sup>14</sup> Drugi Karneadov govor se, dakle, slaže i sa sofističkim poricanjem naravnog prava.<sup>15</sup>

Nasuprot tome, već i stara stoa podrijetlo prava nalazi u zakonu božanskog uma.<sup>16</sup> Tako utemeljeno naravno pravo omogućuje pravednost pojedinačnih državnih zakona. Istinska je korist kao i u Platona istovjetna s istinskom pravednošću.<sup>17</sup> Samo u pravednoj zajednici može biti istinski zajedničkog života. To stajalište o naravnom podrijetlu prava i o istovjetnosti istinske koristi i istinske pravednosti zastupao je i glavni predstavnik srednje stoe, Panaitije.<sup>18</sup>

U odnosu na staru stou, Panaitije je zaoštrio pitanje pojedinačnosti čovjeka. Rani su stoici čovjeka promatrali kao rodno biće, ne upuštajući se u pobliže određenje razlika među pojedincima. Panaitije shvaća čovjeka u njegovoj punoj upojedinjenosti. To posebno dolazi do izražaja u značenju koje kod njega dobiva pojam onog dostojnoga (*to prepon, decorum*).

Istinska zajednica, koju Ciceron označava kao *res publica*, nasuprot običnoj skupini mnoštva (*coetus multitudinis*), moguća je samo ako se vlast u njoj izvršava pravedno, to znači u skladu s jednim i nepromjenljivim naravnim zakonom (*una lex et sempiterna et immutabilis*) (Ciceron, *De rep.* III, 33). Budući da Panaitije tako prosljeđuje platonističku misao o istinskoj zajednici kao onoj u kojoj je ozbiljena ideja pravednosti,<sup>19</sup> postavlja se pitanje kako se Panaitije odnosi prema Rimskom Imperiju.

<sup>14</sup> Sofističko je shvaćanje sažeto izloženo u Glaukonovu govoru u Platonovoj *Politeji* II, 358e-359b. Sa sofistima se javlja učenje o dvostrukom pravu: jednom koje je samo po zakonu (*nomos*), i drugom koje je po naravi (*physis*). Već Kalliklo u Platonovu *Gorgiji* upotrebljava izraze »od naravi pravedno« (*to tes physeos dikaion*) za pravo jačega i »po naravi pravedno« (*to dikaion physe*, 484c; 490a; također *to kata physin dikaion*, 491e). I Karnead razlikuje dvostruku pravednost, ali pod naravnom pravdom (*iustitia naturalis*) razumije upravo pravednost u platoničkom smislu, dočim državna pravda (*iustitia civilis*) znači pravdu određenu državnim zakonima. Usp. Ciceron, *De rep.* III, 31.

<sup>15</sup> Ciceron, *De rep.* III, 13: »Državno pravo nije ništa naravno«. To odgovara mjestu koje se nalazi kod Diogena Laertija IX 101 u poglavlju o skepticima.

<sup>16</sup> Usp. *Stoicorum veterum fragmenta* III, fr. 308-313.

<sup>17</sup> Usp. *Stoicorum veterum fragmenta*, fr. 310: »Sve pravedno je korisno« (*pan ara dikaion sympheron*).

<sup>18</sup> Panaitije s Roda (oko 185. - oko 98.) je nakon smrti Antipatra iz Tarsa (oko 129.) pa sve do 110./109. godine bio na čelu stoičke škole. Prije toga je nekoliko godina živio u Rimu i tamo je, nakon Polybija, bio učitelj Scipiona Afričkog. Od njegova su djela sačuvani samo ulomci. Ipak prve dvije knjige Ciceronova djela *De officiis* i dijelovi *De re publica* pouzdani su izvori za Panaitijevu etiku jer Ciceron se, prema vlastitom priznanju, pri pisanju tih djela služio njegovim spisima.

<sup>19</sup> Za Platona je zadaća političkog umijeća da ozbilji pravednost (*dikaosyne*). Pod pravednošću Platon razumijeva poredak u kojem svatko čini ono svoje (*to ta autou prattein*), naime, ono što je primjereno njegovoj naravi (*Politeia*, 433a5d). To je mišljeno prije svega u odnosu na tri staleža u polis. U dobro ustrojenom polis (en eu politeuomene polei, 427a3) svaki se stalež ograničava na one zadaće koje su mu povjerene.

Shvaćanje o podrijetlu prava u uzajamnoj koristi pojedinaca ili naroda kakvo zastupaju sofisti, a koje Karnead prenosi u svojem drugom rimskom govoru, nije moglo etički opravdati svjetskopovijesnu opstojnost Rimskog Imperija, jer tu je pravo samo na strani rimskog osvajača. Niti Thrasyrachov nazor iz *Politeje* I, kako je sporazumno pravo samo na korist slabima, a naravno pravo je korist jačega (*to tou kreittonos ksympheron*), nije mogao poslužiti kao *causa imperandi*, budući da se takvo prirodno pravo temelji na pojmu naravne jačine koja se shvaća kao sposobnost samoodržanja i vladanja.

Nasuprot Karneadovoj tvrdnji da je *Imperium Romanum* moguć samo na temelju nepravednosti, da je dakle pojam istinske pravednosti nespojiv s Imperijem, Panaitije drži da je Imperij pravedan (*iustum*) zato što je porobljenima ropstvo korisno (*quod talibus sit utilis servitus*), tj. bolje je za njih same da su pokoreni (*domiti melius se habebunt*).<sup>20</sup> Namjesto nepravde (*iniuria*) koju oni čine stalnim međusobnim ratovanjem, s rimskim osvajanjem nastupa mir i vladavina prava (*pax Romana*). Tako je Rimski Imperij u stoika Panaitija etički opravdan. Svjetski imperij Rima utemeljen je u općem naravnom zakonu. Vladavina Rimljana ne počiva, kao u sofista, na pravu jačega, nego na pravu boljega.<sup>21</sup> Takva vladavina je opravdana samo onda ako su pokoreni oni koji nisu sposobni vladati sami sobom i stoga biti u skladu s umom. U slučaju da oni koji mogu biti svoji pripadaju drugima, pokoravanje je nepravedno (*iniusta servitus*).

Pritom Panaitije razlikuje dvije vrste vladanja (*imperare*) i pokoravanja (*servire*). Kao što duh vlada tijelom, tako kralj vlada svojim građanima i otac svojom djecom. Rimska vladavina mora biti očinske vrste u korist pokorenih.<sup>22</sup> Naprotiv, vladavina duha nad nagonom (*libido*) poput je vladavine gospodara nad robovima. Oni bezumni zahtijevaju strožu vlast (*asperiore imperio*).

Da se Rimski Imperij, koji je pravedan i umjeren (*iustum et moderatum imperium*) temelji na pravu boljega (*meliores*) a ne na pravu jačega, izriče i Livije.<sup>23</sup> Također i Tacit govori o rimskoj vladavini kao vladavini boljih (*imperia meliorum*).<sup>24</sup>

<sup>20</sup> Panaitijev stav prema Rimskom Imperiju prenosi Ciceron na dva mjesta iz III. knjige *De re publica* III, 36, sačuvana kod Augustin, *De civitate Dei* XIX, 21.

<sup>21</sup> Ta Panaitijeva misao je u osnovi platonička. Kao što su u *Politeji* filozofi vladari zato što su najbolji, tako i ovdje trebaju vladati bolji nad lošijima.

<sup>22</sup> Pitanje čijoj koristi služi vlast, da li koristi vladajućega ili koristi pokorenoga, ili pak zajedničkoj, za Aristotela je odlučujući kriterij razlikovanja ispravnog ustava (*ortbe politeia*) od izopačenoga (*parekbasis*). Tako je glavno svojstvo tiranina da on, u suprotnosti prema kralju, uopće ne skrbi za zajedničku korist, nego samo za vlastitu. Poredak koji postoji radi zajedničkog dobra, radi ozbiljenja dobra i vrlog života, bit je pravednog ustroja zajednice uopće.

<sup>23</sup> Usp. Livije, *Ab urbe condita*, XXIII, 13, 11.

<sup>24</sup> Tacit, *Annales*, VI, 263c. Preko Polybija i Panaitija misao etičkog opravdanja Rimskog Imperija prodrila je u krug oko Scipiona Mladeg, a učvrstila se preko Poseidonija. Ciceron ju je prenio na latinski jezik.



Opravdanje Rimskog Imperija potom se pojavljuje i u Panaitijeva nasljednika Poseidonija.<sup>25</sup> Razmatrajući odnos vladajućih i pokorenih u rimskim provincijama, Poseidonije utvrđuje kako se mnogi ljudi zbog neobrazovanosti sami predaju vlasti i zaštiti onih koji su od njih obrazovani.<sup>26</sup> Taj odnos počiva na uzajamnoj koristi, tako što se vlasti istinski boljšeg lošiji pokorava dobrovoljno (*voluntate*) i bez ikakve prisile (*vis*). Za Poseidonija, Rimljani donose mir i sigurnost time što otklanjaju sukobe među pokorenima.<sup>27</sup> Dakle, Poseidonije se oslanja na Panaitijevo opravdanje Imperija, te ga prikazuje na određenim historijskim primjerima (Pohlenz, 1964.: 271-277). Prema srednjoj stoi, poslanje Rimljana jest ovladati svijetom, budući da kroz svoju vladavinu uzdižu pokorene do vrline i blagostanja. Zadaća rimskih vladara je etička zadaća da u svjetskoj povijesti ozbilje vječni um (*ratio sempiterna*).<sup>28</sup>

#### 4. Rimski Imperij i pitanje ropstva

S pitanjem odnosa vladajućega prema pokrenom narodu povezano je i pitanje odnosa slobodnih spram robova. I ono je postavljeno u sklopu rasprave o tome jesu li ustanove po zakonu ili po naravi. Razlika između slobodnih i robova za sofiste nije utemeljena u naravi, nego je utvrđena zakonom.<sup>29</sup> Nasuprot tome, ropstvo je za Aristotela, kao i za Platona, nužno, a potom i etički opravdano jer je utemeljeno u naravi.<sup>30</sup> Vladanje i pokoravanje su korisni (*sympheronta*) kako zajednici tako i pojedincima. Taj je odnos prisutan prije svega kod živih bića. Jer ona se sastoje od tijela i duše, a duša je po prirodi vladajuća, a tijelo se pokorava,

<sup>25</sup> Poseidonije iz Apameje (oko 135.-50.) bio je Panaitijev nasljednik na čelu stoe. Ujedno je bio i historičar mediteranskih zemalja od 146. godine. Poseidonijeva je predavanja Ciceron slušao na Rodu.

<sup>26</sup> O tome je sačuvano jedno mjesto iz njegovih *Historija* kod Atheneja, *Deipnosophistai*, XIII 56.

<sup>27</sup> Nekoliko mjesta je o tome sačuvano kod Strabona, *Geographica*, XVI 758; III 154; 156. Usp. i XIV 665, 668.

<sup>28</sup> Tu je primjetan stoički platonizam. Od iskusnog državnika Platon zahtijeva posebno umijeće *politike techne* ili *episteme*. To znači sposobnost spoznaje i izvršenja onoga što je za zajednicu dobro (Platon, *Politikos*, 258c3; 261c8; 276c8; 300e7-9). Vladavinu koja ne posjeduje tu sposobnost Platon naziva tiranskom (*tyrannike*, 276e10-13).

Prema Platonu, pravednost se u polisu može ozbiljiti samo onda ako se spozna ono pravedno. Budući da to pripada samo filozofu, izložen uzor dobrog polisa (*paradeigma agathes poleos*, 472d9-e1) može se ozbiljiti samo ako se politička moć (*dynamis politike*) i filozofija ujedine (473d2), tj. ako filozofi postanu vladari, ili vladari filozofični.

<sup>29</sup> Usp. Aristotel, *Politika*, I 3, 1253b20. Važan je u tom pogledu fragment sofista Antiphonta (Diels, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Nachträge, str. XXXVI) o prirodnoj jednakosti svih ljudi. Poznata je izreka Gorgijinog učenika Alkidame: slobodne je sve stvorio Bog, a priroda nikoga nije stvorila robom.

<sup>30</sup> Usp. Aristotel, *Politika*, I 3, 1253b4; vidjeti i I 13, 1260a34.

te duša nad tijelom obnaša političku ili kraljevsku vlast, a um nad nagonima despotiku.<sup>31</sup> Stoga je za tijelo vladavina duše prirodna i potrebna, isto kao što um treba vladati nagonima. Jer i u duši postoji ono što vlada (*logos*) i ono što se pokorava (*alogon*). Jednakost ili obrnuta vladavina je štetna. Isti odnos vrijedi za čovjeka i druga živa bića. Za domaće životinje je bolje da se pokoravaju čovjeku, jer jedino tako mogu opstati. Isto vrijedi i za odnos među ljudima. Svi oni koji su po drugima, kao što je i tijelo po duši, robovi su po naravi (*physei douloi*), za koje je bolje da netko njima vlada.<sup>32</sup>

Postoje, dakle, slobodni i robovi po naravi, za koje je korisno i pravedno da robuju. Ti robovi po naravi su također barbari,<sup>33</sup> jer njima nedostaje upravo ono po naravi vladajuće (*to physei archon*).<sup>34</sup> Od naravi neslobodni su svi oni koji ne mogu vladati sami sobom, jer nemaju *logos*.<sup>35</sup> Njima je korisno kada njima vladaju slobodni koji imaju *logos* i koji, prema tome, jedini odgovaraju biti čovjeka.<sup>36</sup> Bez takve vladavine robovi ne bi opstali, kao ni domaće životinje bez ljudskog gospodarenja. Njihovo ropstvo je, dakle, za njihovo dobro. Time je ono opravdano, a to znači i pravedno. Takva vlast je pravedna samo onda ako nije iskorištavanje robova, nego razborito korištenje i održavanje korištenoga.

Tako se Panaitijevo shvaćanje Rimskog Imperija podudara s Aristotelovim opravdanjem ropstva i rata koji ima svrhu u porobljavanju ljudi koji su po naravi robovi. Iako stoa ne prihvaća ni Aristotelovo razlikovanje slobodnih i robova, kao ni razlikovanje Helena i barbara, jer drži da ropstvo nije po naravi nego da je posljedica neobrazovanosti (*inbecillitas*) ili nepravde, ipak i Panaitije i Poseidonije dijele ljude na one koji mogu biti svoji (*qui sui possunt esse*) i one koji to ne mogu (Ciceron, *De rep.* III, 37). Ta se razdioba temelji isključivo na etičkim načelima.

<sup>31</sup> Ekonomika kao znanost o upravljanju domaćinstvom (*oikia*), koje je dio polisa, dobiva posebnu važnost za politiku kada se na obiteljskim odnosima nadređenosti i podređenosti razvijaju oblici vladavine, koji kasnije postaju glavni kriteriji razdiobe ustava polisa. Tako je kraljevska vlast također prisutna u vladanju oca nad djecom, a politička u vladanju muža nad ženom. Tim dvama oblicima vlasti nad slobodnima suprotstavlja se vlast gospodara nad robom kao despotička vlast. Razlika između despotije i vladavine nad slobodnima sastoji se u tome što je vladavina u prvom slučaju potpuno određenje tuđe volje, a u drugom samo vodstvo i usmjeravanje.

<sup>32</sup> Prema Aristotelu, glavno svojstvo robova jest što nisu svoji, nego su po drugome od sebe, te što samo slute *logos*, ali ga nemaju (*Politika*, I 5, 1254a15).

<sup>33</sup> Usp. Aristotel, *Politika*, I 2, 1252b9.

<sup>34</sup> Usp. Aristotel, *Politika*, I 2, 1252b6.

<sup>35</sup> Usp. Aristotel, *Politika*, I 13, 1260a12.

<sup>36</sup> Kada Aristotel određuje čovjeka kao *zoon logon echon* ujedno kao *zoon politikon*, onda je i sam *logos* u svojoj biti političan. Filozofija je od svojih početaka uvijek bila tijesno povezana s onim političkim. Heleni su ono političko mogli i filozofijski razmatrati upravo zato što je ona bila politička stvar. Za Helena tako nema razlike između čovjeka i građanina (*polites*). Kada Aristotel čovjeka naziva političkim bićem, dakle od životinje ga razlikuje po njegovoj političnosti, to nije drugo nego poistovjećenje biti čovjeka s onim političkim.

Svi ljudi imaju logos, i svima je vrlina jednako dostupna, ali jedni su zbog svoje obrazovanosti sposobni vladati sami sobom, a drugi to nisu, tako da su prvi po prirodi određeni za vladare nad drugima.<sup>37</sup>

Etičko opravdanje Imperija sastoji se, prema Panaitiju, u uzdizanju pokorenih do vrline, njihovo obrazovanje za *humanitas*, a krajnja svrha države pak je odgoj svih njezinih članova do savršene umnosti (Abel, 1971.: 138).

Prema srednjoj stoi, osnova Imperija jest etički zakon vladavine boljega nad lošijim,<sup>38</sup> koja koristi samom pokorenome,<sup>39</sup> za razliku od sofističkog učenja po kojemu je pravednost korist jačega, iza čega se krije pohlepnost (*pleonexia*). Osim putem pravednog rata, širenje Imperija je opravdano i ako se lošiji dragovaljno pokori boljemu, stavljajući se pod njegovu zaštitu.

## 5. Helenistički način mišljenja i rimski svijet

U rimskom svijetu carstvo je takva država u kojoj se raspada supripadnost pojedinca i zajednice koja je bila svojstvena *polisu*. Ta se supripadnost, doduše, morala raspasti utoliko što je *polis* postao oblik zajednice koji više nije bio primjeren oslobođenom pojedincu, tj. pojedincu koji je otkrio svoju unutrašnjost i razriješio se od političkih sveza koje su postale izvanjske. Ali, pojedinac nije pronašao novu istinsku zajednicu, već je ostao u pojedinačnosti odvojenoj od onog zajedničkog. *Polis* je bio istinska zajednica koja je morala biti povijesno prevladana, jer je počivala na prvenstvu onoga zajedničkog nad pojedincem i na njegovoj naravnoj, to znači pretpostavljenoj pripadnosti zajednici. Time *polis* nije odgovarao novoj potrebi mišljenja svjetskopovijesne epohe u kojoj istinska zajednica može proizaći samo iz zajedništva osoba, koje iz krajnje upojedinjenosti, dospijevaju do zajedničke spoznaje božanskog zakona.

Srednja stoa je mogla opravdati Rimski Imperij zato što je on bio svjetskopovijesni izraz helenističkog načina mišljenja (Schmekel, 1989.: 28). Rimsko Carstvo je, međutim, takvo ozbiljenje stoičke istinske zajednice – *kosmopolisa*, u kojem je Imperij nasilna vladavina nad pokorenima, a ne istinska zajednica u kojoj svojim unutarnjim zakonom vlada sâm svjetski um. Pojedinci (*singuli*), shvaćeni kao osobe, mogu se držati na okupu samo pomoću izvanjske sile (*vis*).<sup>40</sup> Osoba (*per-*

<sup>37</sup> Tako, prema stoicima, i pojedini Rimljani mogu spadati među one koji ne vladaju sobom, kao što to pokazuje Epiktet.

<sup>38</sup> Zadnji odjek Aristotelove podjele na slobodne i robove nalazi se u Aristida, koji za Rimljane kaže da su oni jedini po naravi vladari.

<sup>39</sup> Usp. Ciceron, *De rep.* III, 36: »Zar ne vidimo da je sama narav svakom najboljem (*optimo*) dala gospodstvo na najveću korist nejakih (*summa utilitate infirmorum*)?«

<sup>40</sup> Ciceron (*De rep.* III, 41) izražava zabrinutost ako »ta navika i samovolja uzmu maha i zavedu naš Imperij s prava na nasilje (*ad vim a iure*), tako da oni koji nam se sada dobrovoljno pokoravaju, budu držani pod našom vlašću samo strahom (*terrore*)«.



sona) je pojedinac lišen (*privatus*) istinskog zajedništva. U *kosmopolisu* se, naprotiv, razlika između vladajućih i pokorenih određuje na temelju njihove umnosti, tj. vladajući skrbe za pokorene, a pokoreni se dobrovoljno pokoravaju radi usavršavanja vlastite umnosti. Rimsko Carstvo je ozbiljenje helenističke misli utoliko što se u njemu ljudi izjednačuju kao privatne osobe. U doba Carstva svi se stanovnici provincija izjednačuju s rimskim građanima, svi podanici se izjednačuju kao privatni ljudi.

Carski Rim počiva na načelu izdvojene unutrašnjosti, koja se kao osobnost ozbiljuje u privatnom pravu. Država se rastvara na međusobno razdvojene privatne osobe. Na jednoj strani stoji izvanjska općenitost vlasti, a na drugoj je strani u sebe povučena pojedinačnost osobe. Pomirenje te suprotnosti u kasnoj stoi bilo je moguće samo izvanjski, naime u osobnoj unutrašnjosti (Hegel, 1996.: 328).

U Rimu pojedinačnost postaje osobnost. Unutrašnja pojedinačnost osobe je postavljena na sebe i suprotstavljena izvanjskoj općenitosti Imperija. Dok je starohelenska zasebnost (*idiotēs*) suprotstavljena onom zajedničkom, dotle helenističko-rimska osobnost ne postiže istinsku vlastitost, u kojoj je pomirena suprotnost općega (*communis*) i zasebnoga (*propria*).

Prema stoičkoj etici, Rimski Imperij ima etičku zadaću koja ga opravdava. Stoici uviđaju svjetskopovijesno poslanje Rima i, nastavljajući se na Platona i Aristotela, a nasuprot epikurovcima i skepticima, misle jedinstvo etičkoga i političkoga.<sup>41</sup> Tako se u helenističkom mišljenju otvara nova povijesna epoha i njoj pripadajući rimski svijet. Kao što Rimljani prihvaćaju helenistička učenja kao svoja vlastita, tako i Grci rimskog svijeta prihvaćaju rimsku vladavinu kao primjeren politički izraz vlastitih učenja.

<sup>41</sup> Iz pitanja kako čovjek treba djelovati, u čemu se dakle sastoji vrlina, u Aristotela proizlazi: unutar političke znanosti posebno etičko razmatranje. Etika je time dio politike, pa je Aristotel u *Etici* mogao reći i obrnuto - da je svrha, o kojoj se u njoj radi, političko dobro (*to politikon agathon*), tj. ono dobro čovjeka koji živi u polis i samo se u polis može ozbiljiti. Etika se isto tako mora dopuniti znanošću politike u užem smislu, dakle one znanosti koja se obrađuje u knjigama *Politike*. U X. knjizi *Nikomahove etike* Aristotel objašnjava zašto etiku u tom smislu nadopunjuje politika.

## Literatura

1. Abel, Karlhans (1971.): Die kulturelle Mission des Panaitios. – **Antike und Abendland**, 17 (1971): 119-143.
2. Aristotel (1963.): *Politica* / ed. D. Ross. – Oxford : Oxford University Press.
3. Cicero (1958.): *De re publica* / hrsg. K. Ziegler. – Leipzig : Teubner.
4. Forschner, Maximilian (1981.): *Die stoische Ethik*. – Stuttgart : Klett-Cotta, 244 S.
5. Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1996.): *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*, Band 12. / hrsg. von K. Brehmer, K.-H. Ilting und H.-N. Seelmann. – Hamburg : Felix Meiner Verlag, 626 S.
6. Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1996.): *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, Band 8, Teil 3 : *Griechische Philosophie II – Plato bis Proklo* / hrsg. von P. Garniron und W. Jaeschke. – Hamburg : Felix Meiner Verlag, 489 S.
7. Platon (1995.): *Politicus, Opera vol. I.* /ed. J. Burnet. – Oxford : Oxford University Press.
8. Platon (1982.): *Respublica, Opera vol. IV.* / ed. J. Burnet. – Oxford : Oxford University Press.
9. Pohlenz, Max (1964.): *Stoa und Stoiker : Die Gründer, Panaitios, Poseidonios*. – Stuttgart : Artemis, 386 S.
10. Schmekel, August (1989.): *Die Philosophie der mittleren Stoa in ihrem geschichtlichen Zusammenhang*. – Hildesheim : Olms, 483 S.
11. Sprute, Jürgen (1983.): *Rechts- und Staatsphilosophie bei Cicero*. – **Phronesis**, 28 (1983): 150-176.
12. *Stoicorum veterum fragmenta* / Hrsg. J. v. Arnim (1964.). – Stuttgart : Teubner Verlag.
13. Voelke, André-Jean (1982.): *Droit de la nature et nature de la droit : Calliclès, Epicure, Carnéade*. – **Revue Philosophique de la France et de l'étranger**, (1982): 267-275.

Original scientific paper

**Igor Mikecin**

*Institute for Social Research in Zagreb, Zagreb, Croatia*

## **Ethical Justification of the Roman Empire**

### **Summary**

Hellenistic learning commenced in connection with the historic decay of polis and with the founding first of Hellenistic and then of Roman Empire. This connection is manifested in the fact that Middle Stoa gives an ethical justification of the Roman Empire. According to the Stoics, the Roman rule of the world is justified as much as ethically undeveloped peoples submit themselves to ethically superior Romans thus improving themselves in terms of ethics. To the Stoics, the true community is not *polis* any more but the *cosmopolis*. The foremost representatives of Middle Stoa Panaitius and Poseidonius hold that Rome's historical mission, through its rule over the world, is to make real the notion of the essential equality among the men and to confirm the worth of an individual as a person. In Rome the Stoics see that historical power which can realize the stoical *cosmopolis* in the world. So the question of ethical justification of the Roman Empire is being put within the question of the true community as the community of ethically perfected individuals. Although the Stoics reject Aristotle's learning which justifies the slavery, and distinguish those people in the first place by their intelligence, in their justification of the Empire they basically use the same manner of explanation as the Aristotle. In his works *De re publica* and *De officiis*, Cicero conveyed basic Hellenistic ideas, and the New Roman Stoa (Seneca, Marcus Aurelius) adopted and further developed stoical learning. Such justification of the Empire is later found at Roman historiographers Livius and Tacitus.

*Key words:* world history, Hellenism, Roman Empire, law, community, individual, person.

*Received on:* the 14<sup>th</sup> of June, 2003

*Accepted on:* the 24<sup>th</sup> of July, 2003



Wissenschaftliche Originalarbeit

**Igor Mikecin**

Institut für soziale Forschung in Zagreb, Zagreb, Kroatien

## Ethische Rechtfertigung des römischen Imperiums

### Zusammenfassung

Die hellenistischen Lehren entstehen im Zusammenhang mit dem geschichtlichen Untergang der Polis und der Entstehung der hellenistischen Staaten und des römischen Reichs. Dieser Zusammenhang äussert sich auch darin, dass das römische Imperium von der mittleren Stoa ethisch gerechtfertigt wird. Die Weltherrschaft Roms ist laut Stoiker insofern gerechtfertigt, als die beherrschten Völker von den ethisch überlegenen Römern versittlicht werden. Die wahrhafte Gemeinschaft ist für die Stoiker nicht mehr die Polis, sondern die Kosmopolis. Für die Hauptvertreter der mittleren Stoa Panaitios und Poseidonios besteht die geschichtliche Botschaft Roms darin, durch seine Weltherrschaft den Gedanken der wesentlichen Gleichheit der Menschen zu verwirklichen und den Wert des Einzelnen als Person zu behaupten. Die Stoiker sehen in Rom diejenige geschichtliche Macht, die die stoische Kosmopolis in der Welt verwirklichen kann. Die Frage der ethischen Rechtfertigung des römischen Imperiums stellt sich im Rahmen der Frage nach der wahrhaften Gemeinschaft als einer Gemeinschaft von versittlichten Einzelnen. Obwohl die Stoiker die aristotelische Lehre von der inneren Berechtigung der Sklaverei ablehnen und die Menschen vor allem nach ihrer Vernünftigkeit unterscheiden, gebrauchen sie bei ihrer Rechtfertigung des Imperiums im Grunde die gleiche Beweisführung wie Aristoteles. Cicero hat in seinen Werken *De re publica* und *De officiis* die hellenistischen Grundbegriffe übertragen. Die neue römische Stoa (Seneca, Marcus Aurelius) hat die stoische Lehre übernommen und weiterentwickelt. Eine solche Rechtfertigung des römischen Imperiums findet sich auch bei den römischen Geschichtsschreibern Livius und Tacitus.

**Schlagwörter:** Weltgeschichte, Hellenismus, Römisch Imperium, Recht, Gemeinschaft, Einzelne (Individuum), Person.

**Eingegangen:** 14. Juni 2003

**Angenommen:** 24. Juli 2003

Igor Mikecin

Institut de Recherche sociale à Zagreb, Zagreb, Croatie

## La raison éthique d'être de l'Empire romain

### Résumé

Les débuts des doctrines hellénistiques sont liés au déclin historique des cités-États (polis) et à l'instauration, tout d'abord, de l'Empire hellénistique, puis de l'Empire romain. Cette corrélation se manifeste aussi en ce que le Moyen-Portique (Stoa) justifiait éthiquement l'Empire romaine. Selon les stoïciens, la domination de Rome sur le monde a sa raison d'être d'autant que les peuples éthiquement non-développés se soumettaient aux Romains en tant que les plus puissants éthiquement, et ainsi ils se perfectionnaient éthiquement. Pour les stoïciens, la véritable communauté n'est plus la *polis* (cité), mais la *cosmopolis*. Les principaux représentants du Portique (Moyen-Stoa), Panetius et Posidonius, considéraient que Rome avait la mission historique, par le biais de sa domination du monde, de réaliser l'idée d'égalité essentielle entre les hommes et de confirmer la valeur de l'individu en tant que personne. Les stoïciens voyaient en Rome cette puissance historique qui pouvait réaliser dans le monde la *cosmopolis* stoïcienne. Ainsi, la question de la raison éthique d'être de l'Empire romain se pose dans le cadre des questions de la communauté véritable en tant que communauté d'individus éthiquement perfectionnés. Bien que les stoïciens rejetaient la doctrine d'Aristote sur la raison d'être de l'esclavage, ils différenciaient ces gens en premier lieu d'après leur intellectualité. Dans leur justification de l'Empire romain, ils avaient, en principe, recours à la même méthode d'argumentation qu'Aristote. Dans ses ouvrages *De re publica* et *De officiis*, Cicéron a transmis la pensée hellénistique fondamentale, tandis que le nouveau Portique romain (Stoa) /Sénèque, Marc Aurèle/ a repris et développé plus loin la doctrine stoïcienne. Cette justification de l'Empire romain se retrouve aussi chez les historiographes romains Livius et Tacite.

*Mots-clés:* histoire du monde, hellénisme, Empire romain, droit, communauté, individu, personne.

*Reçu:* le 14 juin 2003

*Accepté:* le 24 juillet 2003